

روانشناسی اخلاقی غزالی

زهرة سادات ناجی^۱

محسن جوادی^۲

چکیده

این مقاله اندیشه‌های اخلاقی امام محمد غزالی را برای یافتن پاسخ به پرسش‌های مربوط به روانشناسی اخلاقی بازخوانی می‌کند. غزالی در مباحث اخلاقی خود علاوه بر برشمردن فضایل و چگونگی شناخت آنها، به بررسی ریشه‌های روانشناختی آراستگی آدمی به آنها و نیز عمل به اقتضای آنها می‌پردازد. وی با تأسی به فیلسوفان یونانی و اسلامی بحث مفصلی در باره نفس و جان آدمی دارد تا از این طریق ربط و نسبت هر فضیلت و رذیلت را به قوه خاصی در نفس انسان معلوم کند. اما از سوی دیگر با تأسی به رویکرد اشاعره در باره حسن و قبح اخلاقی، و به این جهت که اخلاق او بیشتر از شریعت اخذ شده، مبنای حسن و قبح را دینی می‌داند. همین طور این نوشته ضمن ارایه توضیح درباره نگاه اخلاقی واقع‌گرا و غیر واقع‌گرا و با اشاره به آراء غزالی و هیوم روشن خواهد کرد که به چه دلیل با این که عقل از نظر هر دو اندیشمند ادراک‌گر و فاقد قدرت عمل است، در بحث انگیزش اخلاقی غزالی با اشکالات هیوم درباره این موضوع مواجه نشده است. در بخش پایانی مقاله، به معرفی اموری که در انجام فضیلت و رذیلت مؤثرند پرداخته و تفاوت دیدگاه غزالی را با فیلسوفان یونان درباره نقش توفیق الهی در انجام فضایل و ترک رذایل توضیح می‌دهیم.

کلید واژگان: اخلاق فضیلت، غزالی، روان‌شناسی اخلاق، انگیزش اخلاقی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم

مقدمه

روان شناسی اخلاقی شاخه‌ای از پژوهش اخلاقی است که به بررسی حالت‌های روانی مرتبط با اخلاق می‌پردازد. مسائلی مانند نیت و انگیزه، عواطف و احساسات، اراده و گرایش‌های اخلاقی که ارتباط نزدیکی با هنجارهای اخلاقی دارند در این رشته بررسی شود. به علاوه مسائل مهمی مانند چگونگی تربیت اخلاقی و تهذیب نفس و استقلال فرد در تصمیم‌گیری اخلاقی هم در اینجا مطالعه می‌شوند. (Driver, 2005, V.6, 379)

موضوعات روان شناسی اخلاقی همزمان در دو رشته از معرفت بشری که از روش‌های متفاوتی در کسب معرفت مدد می‌گیرند، پی‌گیری می‌شود. یکی روان شناسی که بیشتر خصلت تجربی دارد و دیگری فلسفه که رویکرد نظری و مفهومی دارد. البته تا همین اواخر مباحث روان شناسی اخلاقی در گروه‌های فلسفه پی‌گیری می‌شد و بررسی تجربی ویژگی‌های شخصیتی کمتر مورد بررسی قرار می‌گرفت. از آن طرف در دانشکده‌های روان شناسی موضوع اخلاق از دید مفهومی و فلسفی کمتر مورد کنکاش قرار می‌گرفت. این موقعیت در ابتدای قرن بیست و یکم شروع به تغییر کرد و محققان هر دو رشته به تحقیقات میان رشته‌ای در باره اخلاق روی آوردند.

پژوهش در روانشناسی اخلاق، هم ارزش نظری دارد و هم به لحاظ عملی مهم است. زیرا فهم و کشف عوامل تعیین کننده حکم و رفتار اخلاقی علاوه بر جذابیت نظری می‌تواند گامی مهم در تربیت افراد به عمل درست اخلاقی باشد. به علاوه درک درست تجربی فرایندهای روانی عمل و داوری اخلاقی می‌تواند تا حدی زمینه انتخاب یک نظریه اخلاقی مناسب را فراهم آورد. البته روشن است که نمی‌توان صرفاً به استناد پژوهش‌های تجربی درباره عناصر روانی مربوط به اخلاق یک نظریه اخلاقی را بر دیگری ترجیح داد اما می‌توان با فرض یکسان بودن دلایل له و علیه دو نظریه اخلاقی رقیب، یکی را بر دیگری به ملاحظه همین پژوهش‌های روان شناختی ترجیح داد. (Doris, 2008)

مساله اصلی روان‌شناسی اخلاقی، انگیزش اخلاقی است. آیا ما انسانها براساس ساختار روانی خاص خود به طور طبیعی به انجام کار خیر و ترک بدی سوق داده می‌شویم؟ به تعبیر دیگر آیا امر اخلاقی برای ما انسانها بنا به طبیعت خاصی که داریم، جذبه و زیبایی دارد و جزئی از فرایند تکامل طبیعی و روان‌شناختی انسان به شمار می‌آید، بسیاری از فیلسوفان بر

این عقیده بوده و هستند که ظرفیت روحی و روانی انسان برای ترسیم راه درست اخلاقی و سوق دادن انسان به سمت آن کفایت می‌کند. در این میان البته کسانی مانند هیوم بر نقش امیال در انگیزش اخلاقی انسان تاکید می‌کنند، در حالی که کسانی مانند ایمانوئل کانت بر نقش عقل در انگیزش اخلاقی انسان تاکید می‌کند. صرف‌نظر از اینکه چه چیزی در انگیزش اخلاقی نقش کلیدی دارد، مساله دیگر در روان‌شناسی اخلاقی مربوط به جهت و سویه این انگیزش است که آیا خودگرایانه است یا نوع دوستانه؟ به هر حال مسائلی از این دست در قلمرو پژوهش اخلاقی قرار می‌گیرد. (Thomas, 2001, 1145-6)

در واقع هیچ سنت اخلاقی نمی‌تواند بدون مبنای عمیق روان‌شناختی که با آن هماهنگ باشد پایدار بماند. بیشتر مکاتب اخلاقی که در طول تاریخ، حیات کوتاهی داشته‌اند در شناسایی ذات انسان خطا کرده و نظریه‌ای فارغ از توانش‌های روانی آدمی ساخته و پرداخته اند. این مکاتب گاهی مانند مکتب رواقی چنان بر دوری از تمنیات حیوانی و لذت جویانه انسان تأکید کرده‌اند که گویی انسان اصلاً چنین نیازی ندارد و گاهی مانند مکتب اپیکوری به عکس تنها به جنبه حیوانی و کامجویانه انسان توجه کرده و از سرشت روحانی و عقلی او چشم پوشیده‌اند.

بررسی آثار ابو حامد غزالی نشان می‌دهد وی با مسائلی از این دست که امروزه در روان‌شناسی اخلاق مطالعه می‌شود رو به رو بوده است. وی که از تقلید صرف و تبعیت کورکورانه بیزار می‌جوید می‌کوشد تا نوآوری‌هایی در این زمینه‌ها ارائه کند. (غزالی، ۱۹۸۸، ص ۹). غزالی اگر چه خود تمایلی به اینکه فیلسوف نامیده شود ندارد، اما تفکر او حتی در جایی که از عرفان، کلام و اخلاق سخن می‌گوید عمق و دقت نظر قابل توجهی دارد. (نصر و لیمن، ۱۳۸۳ ج ۱، ص ۴۵۵) در واقع وی بر خلاف آنچه در مورد اشاعره تصور می‌شود که عموماً هر نوع علیتی را نفی می‌کنند، ویژگی الزام‌آوری استدلال‌های منطقی و ریاضی را می‌پذیرد و از این روی بر اهمیت فکر و اندیشه تاکید دارد. (Marmura, 1965, 183-204)

با در نظر گرفتن اهمیت مباحث روانشناختی برای اخلاق است که غزالی به عنوان یک متفکر در میزان العمل و احیاء علوم الدین که دو کار بزرگ اخلاقی او به شمار می‌آیند، به تحلیل نفس انسان و تفکیک قوای آن و فضایل مربوط می‌پردازد. او سپس درباره عقل عملی و عقل نظری به تفصیل سخن گفته و فضیلت‌های اساسی ارسطویی را از رهگذر تحلیل قوای

نفس بررسی می‌کند. این فضیلت‌های اساسی به تبع سنت فلسفی یونانی عبارت است از: حکمت که فضیلت قوه عقلیه است، شجاعت که فضیلت قوه غضبیه است، عفت که فضیلت قوه شهویه محسوب می‌شود و در نهایت عدالت که عبارتست از عملکرد درست هر قوه و انسجام و تعادل آنها در نفس آدمی. غزالی سپس به جست و جوی عمیق تری در روان آدمی به عنوان زمینه و خاستگاه این فضیلت‌ها می‌پردازد.

ارتباط نفس انسان با علم اخلاق

غزالی هم مانند سایر متفکران اسلامی به تمایز روح و بدن قائل است و مرگ را پایان زندگی انسان نمی‌داند. نفس در تلقی وی اساس حیات آدمی است و ریشه همه دگرگونی‌های روحی و روانی و حتی جسمی و مادی آدمی را باید در آنجا جستجو کرد. اما این که حقیقت انسان چیست، غایت نهایی و سعادت و شقاوت آن چگونه است، نیاز به توضیح بیشتر دارد. غزالی در ارتباط با این موضوع چهار واژه را توضیح می‌دهد که عبارتند از: قلب، نفس، روح و عقل. او که در آثار خود از جمله کیمیای سعادت، قصد استفاده از واژه‌های فلسفی را ندارد ترجیح می‌دهد همان واژه قلب را به کار برد. (غزالی، ۱۳۶۸، ص ۱۵) اصولاً این بهره‌گیری از واژگان دینی به جای واژه‌های فلسفی در آثار غزالی توجه نویسندگان معاصر را هم جلب کرده است. (Sherif, 1975, p.2).

به هر حال غزالی از قوای نفس تحت عنوان جنود قلب نام می‌برد. (غزالی، ۱۹۸۸، ص ۳) قلب در این معنا بر خلاف معنای معمول آن در زیست‌شناسی که قطعه‌ای مادی از اجزای بدن است، منشأ الهی دارد. بنابر این مراد از آنچه ذات انسان نامیده می‌شود، همین قلب غیر مادی است که در بدنی فیزیکی حلول کرده و اعمال فیزیکی آن را کنترل می‌کند و قلب فیزیکی صرفاً به منزله ظهور آن است. (غزالی، ۱۳۶۸، ص ۱۵)

غزالی هم مانند بسیاری از فیلسوفان مسلمان از جمله فارابی و ابن سینا، در تمایز روح و بدن و اصالت داشتن بخش غیر مادی انسان کلام افلاطون و ارسطو را پذیرفته است. البته غزالی و نیز برخی فیلسوفان مسلمان بر خلاف افلاطون قائل به قدم نفس و بر خلاف ارسطو قائل به فنای آن پس از مرگ نیستند. علاوه بر این غزالی بسیاری از مطالب ارسطو در باره کارکرد های نفس انسان و وجود استعدادها و قوای مختلف آن را هم پذیرفته است.

(غزالی، ۱۹۸۸، ص ۲) او نوشته های فارابی و ابن سینا را بهترین منابع مورد وثوق برای درک فلسفه یونان می‌داند و درباره نفس و قوای آن مستقیماً متأثر از ابن سینا و غیر مستقیم متأثر از سنت فلسفی یونان خصوصاً ارسطوست. (Amin Abdullah , 1992, p,161) وی در شمارش قوای نفس، البته با تغییر ترتیب آن‌ها و همین طور حذف حواس ظاهری بیشتر تحت تاثیر ابن سیناست. (Rahman , 1952, p,25-31)

احتمالاً غزالی در بحث از نفس بیشتر متأثر از فلسفه اسلامی است و در خصوص بحث تفسیری و روایی از نفس تنها به ذکر چند آیه از قرآن در این مورد اکتفا می‌کند. (sherif, 1975, p28) وی حتی در تهافت الفلاسفه که بنای مخالفت با فیلسوفان را دارد هم، با بر شمردن قوای نفس مطابق با قول فلاسفه مخالف نیست. علاوه بر آن اعتراف می‌کند آنچه درباره نفس در سنت فلسفی مطرح است در سنت دینی انکار نمی‌شود. (غزالی، ۱۹۸۷، ص ۳۰۳ - ۲۹۷). بخشی از این دانش یعنی علم به نفس آدمی که به اخلاق مربوط می‌شود، همین شناسایی قوای مختلف نفس و کارکرد های آن است و غزالی منشأ فضایل و رذایل را در نفس آدمی مورد توجه قرار داده است که عبارتند از: قوه تخیل، قوه شهوت و قوه غضب. این سه قوه می‌توانند به انسان کمک کرده، او را به سعادت و کمال برسانند یا راه او را به سمت کمال مسدود کرده به تیره بختی بکشانند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۰). البته شناخت واقعی نفس مربوط به "مکاشفه" است که بالاتر از سایر علوم نظری از جمله فلسفه است. (غزالی، ج ۳، ص ۲ و ۱۹۸۹، ص ۲۲ و ۳۶)

غزالی و قوای نفس

غزالی در شرح قوای نفس، سه قوه را بر می‌شمارد: نباتی، حیوانی و انسانی و به دو تایی آخر به جهت ارتباط مستقیمشان با اخلاق توجه خاصی دارد. در میزان العمل، نفس حیوانی با دو قوه محرکه و مدرکه معرفی شده است که اولی به منزله موتور حرکت است و از آن به عنوان «مباشر الحركة» و در احیاء به عنوان «قدرت» یاد شده و سبب انجام آن چیزی است که انسان مایل به انجام آن است. (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۲۴ - ۲۳)

اما قوه مدرکه، که دومین استعداد نفس ولی استعداد مهم تر است، به تشخیص آنچه برای انسان مفید یا مضر است می‌پردازد و به نوبه خود به دو بخش حواس خارجی (ظاهری) و

حواس باطنی قابل تقسیم است.

غزالی حواس ظاهری را که عبارتند از بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه و هر کدام مربوط به عضوی از بدن می‌باشند، به جهت روشن بودن مطلب، به شکل مبسوط نپرداخته اما در مورد حواس باطنی به دقت و تفصیل می‌پردازد (sherif, 1975,p26 و غزالی، ۱۹۸۹، صص ۲۶-۲۳)

این دسته عبارتند از: خیالیه، حافظه، وهمیه، ذاکره و متخلیه که در ارتباط با نفس حیوانی‌اند و متفکره که در ارتباط با نفس ناطقه است. (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۲۶ - ۲۳) و در تقسیم بندی دیگر حس مشترک، تفکر، تذکر، تخیل و حافظه مطرح شده است. (غزالی، ج ۳، ص ۵) بر خلاف حواس ظاهر، حواس باطن دارای هیچ عضوی برای عمل نیستند، اما منشأ آن‌ها مغز آدمی است. (غزالی، ۴۸۹، ج ۳، ص ۵) غزالی مانند برخی از روان‌شناسان جدید قائل به جای گیری عملکردهای قوای مختلف انسان در بخش‌های ویژه‌ای از مغز است. (Umaruddin, 1996, p92) برای مثال او می‌گوید حافظه واقع در قسمت عقب مغز و تخیل در قسمت جلوی آن است و جایگاه تفکر در بخش میانی مغز واقع است. (غزالی، ۴۸۹، ج ۳، ص ۸). همه این نیروها باعث کنترل و نظم بخشی به بدن می‌شوند و قلب در مرتبه بالاتر کنترل و نظم همه آن‌ها را به عهده دارد. هم چنین غزالی ذهن را برتر از ماده و منشأ تمام افعال و قدرتی می‌داند که ماده را مطابق با نیاز خود به حرکت وا داشته و حتی رشد فیزیکی بدن به آن وابسته است. (همان، ص ۵ - ۴).

غضب، واهمه، تمایلات غریزی و شهوت، بین انسان و حیوان مشترک است اما نفس انسان دو توانایی دارد که او را از حیوان متمایز کرده، قادر به انجام اعمال روحانی می‌سازد که عبارتند از عقل و اراده. عقل قوه اساسی ادراک بشر است و او را قادر به ایجاد و شکل دهی تصوراتش می‌کند. اراده انسان و اراده حیوان هم متفاوت است و در انسان از عقل و در حیوان از غضب و شهوت ناشی می‌شود. پس قوایی که نفس انسان را تشکیل می‌دهند عبارتند از: تمایلات غریزی، غضب، شهوت، واهمه، عقل و اراده. شهوت و واهمه تا زمانی که فعالیت از جانب تمایل غریزی و غضب نباشد، پدید نمی‌آیند. تمایل غریزی، و غضب، پایه سایر قوای نفسند. لذا چنانچه قوای عملیه به خوبی هدایت نشوند، افعالی که انجام می‌شود اخلاق رذیله یا گناه، نام دارد و اگر کنترل و مدیریت شوند به نحوی که شرایط خوبی را پیش آورند، آن

اعمال، فضیلت یا حسن خلق نامیده می‌شوند. با توضیحاتی که درباره تفکیک نفس و بدن و قوای نفس داده شد روشن به نظر می‌رسد که دلیل وابستگی اخلاق به این قوا چیست، چرا که نفس استعداد ارتباط با دو سطح را داراست. در ارتباط با سطح پایین تر، کنترل و مدیریت بدن را انجام می‌دهد و در ارتباط با سطح بالاتر، معارف عقلی را به دست می‌آورد. (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۲۸ - ۲۶ و ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۶۴)

رابطه عقل، دین و اخلاق

شناخت رابطه دین با اخلاق برای درک موضع اخلاقی غزالی از جمله چگونگی انگیزش اخلاقی بسیار ضروری است زیرا اخلاق غزالی هم به لحاظ نحوه تحصیل معرفت اخلاقی و چگونگی قضاوت اخلاقی و هم به لحاظ چگونگی انگیزش اخلاقی ارتباط وثیقی با شریعت و خداوند دارد. غزالی فلاح و سعادت را که درجه نازل آن رهایی از عذاب و رسیدن به نعمت های بهشتی و درجه بالاتر آن قرب و لقای الهی است، مورد توجه قرار داده و به همین جهت مبنای حسن و قبح را چه به لحاظ وجودی و چه به لحاظ معرفت‌شناختی، امر دینی می‌داند و اگر دین در بررسی اخلاق غزالی نادیده گرفته شود، چیزی از اخلاق او بر جا نخواهد ماند.

او به این جهت عقل را از دریافت دستورهای شرع عاجز می‌داند که «هوا» نقش راهزنی عقل را ایفا کرده، امیال نفسانی را به عنوان صواب بر او می‌نمایاند. به همین جهت زمام اختیار باید در دست بصیرترین مردم یعنی انبیاء باشد. (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۴) از نظر غزالی خود عقل نیز به محدودیت های خود واقف بوده، تصدیق انبیاء و پیروی از آنها را می‌پذیرد. غزالی میزان فضیلت بودن هر عمل را هم با وابستگی آن عمل به دستیابی به سعادت در جهان آخرت و لقاء و قرب و انس با خداوند می‌سنجد. (غزالی، ۴۸۹، ج ۴، ص ۱۶۸)

اما آیا چنین ارجاعی به شرع جایز است؟ به عبارت دیگر آنچه اثبات می‌کند که اوامر شرع باید اطاعت شوند چیست؟ اگر این پیش فرض را به امر شرعی دیگری اثبات کنیم و به همین ترتیب ادامه دهیم، گرفتار تسلسل خواهیم شد و اگر از خود عقل در اثبات این پیش فرض استفاده کنیم در واقع معترف به حسن و قبح عقلی شده و از حسن و قبح شرعی دست بر داشته ایم. در هر حال جمع بین الزام به اطاعت از شرع از یک سوی و اعتقاد به حسن و قبح شرعی (و نفی حسن و قبح عقلی به صورت کلی) به راحتی میسر نخواهد بود. (شیدان

شید، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱). اما قبول اصل امکان دریافت حسن و قبح توسط عقل فرد را قادر خواهد کرد که با اذعان به نا توانی عقل در فهم همه احکام، برای دستیابی به اعتدال روح و سعادت، روی به شرع آورد.

انگیزش اخلاقی

نگاه واقع گرایانه به اخلاق به این موضوع اشاره می کند که عقیده اخلاقی، باوری است مانند هر باور دیگر، که صدق و کذب آن را نحوه وجود چیزها در جهان تعیین می کند. در مقابل، غیرواقع گرایان اخلاقی قائل به وجود امور یا صفات اخلاقی در جهان خارج نیستند. غیر شناخت گرایی اخلاقی اگر چه ما را از استفاده از زبان اخلاقی منع نمی کند اما ادعا می کند که نباید در چنین بیان اخلاقی در پی یافتن واقعیاتی اخلاقی بود بلکه استفاده از این زبان اهداف دیگری دارد. (مک ناوتن، ۱۳۸۰، ص ۸۱ - ۷۹) هر غیر واقع گرایی لزوماً غیر شناخت گرا نیست و برخی از این گروه با تفسیری تحویل گرایانه، صدق و کذب دیدگاه های اخلاقی را به وسیله واقعیاتی مستقل از باور گوینده درباره موضوع روشن می کنند اما به هر حال این گروه وجود اوصاف اخلاقی در عالم واقع را انکار می کنند. برخی از این غیرواقع گراها اوصاف اخلاقی را به حالات روان شناختی بشر ارجاع می دهند. (همان، ص ۸۳)

اما سؤالی که هنوز باقیست این است که در هر یک از این دو نگاه (واقع گرا یا غیر واقع گرا) چه چیزی سبب انجام فعل اخلاقی می شود؟ درباره تأثیر تحریکی عقل، غزالی و همین طور هیوم در سنت تجربه گرای غربی معتقدند که عقل چون یک نیروی استدلال گر و درک کننده است نمی تواند به صورت مستقیم انسان را به عمل وا دارد. اما از نظر غزالی عقل اگرچه به صورت مستقیم قادر به انگیزش نیست و نیاز به همراهی میل به عمل بر طبق ادراک عقل دارد اما با توجه به اینکه خداوند علاوه بر میل های معطوف به شهوت و غضب میلی معطوف به عقل را که اراده نامیده می شود در نهاد انسان ودیعه گذاشته است به صورت غیر مستقیم در فرآیند انگیزش موثر است. این اراده که غیر از اراده حیوانی (شهوت و غضب) و بلکه گاهی بر ضد آن است نقش مهم و اساسی در اخلاق غزالی دارد. (غزالی، ۱۳۸۹ ج ۳، ص ۹) این اراده با صبغه ای عقلی و با غلبه بر شهوت موجب انجام فعل اخلاقی می شود و البته دارای قوت و ضعف است و می تواند در اثر تربیت تقویت گردد.

اما هیوم که برای عقل هیچ نقش انگیزشی قائل نیست، حتی تشخیص خوب و بد و فضیلت و رذیلت را از قلمرو ادراکات عقلی بیرون برده و در قلمرو امیال و احساسات قرار می‌دهد تا به نوعی انجام افعال اخلاقی انسان را بر اساس احساسات و عواطف توجیه کند. هیوم برای اثبات رأی خود تلاش فراوانی کرده که حاصل آن دو دلیل عمده است؛ اما دلیل اول او که مهم ترمی باشد آن است که از یک سو احکام اخلاقی عمل آفرین و تأثیر گذارند و از سوی دیگر عقل به خودی خود تأثیری بر افعال ما ندارد و نتیجه‌ای که از این دو مقدمه حاصل می‌شود این است که اخلاقیات که اموری عمل آفرینند از طریق عقل و استنتاج‌های آن کشف نمی‌شوند. در حقیقت یک دریافت و آن این که عقل ادراک گر نمی‌تواند به تنهایی موجب عمل اخلاقی باشد به دو راه حل در غزالی و هیوم منجر شده و غزالی بین علم به امور اخلاقی و عمل اخلاقی قائل به واسطه‌ای به نام اراده است، که با تعابیر مختلف میل، رغبت، قوه عدل، باعث دین یا عقل عملی، بیان شده است و عقیده دارد که این واسطه پس از تشخیص خوب و بد توسط عقل نظری، آدمی را به عمل وا می‌دارد.

پس برای انجام فعل به سه مرحله قائل می‌شود: علم، اراده و عمل که اولی کار عقل نظری است و دومی کار قوه اراده یا عقل عملی و سومی کار اعضای بدن است (همان ج ۴، ص ۳۸۴ - ۳۸۵) یعنی شناخت اخلاقیات کار عقل و انگیزش آن‌ها مربوط به اراده و میل خاص انسانی است. اما افرادی چون هیوم، شناخت عقلی را از مرحله عمل اخلاقی حذف می‌کنند و با ادغام مرحله اول و دوم، تشخیص فضیلت و رذیلت را به امیال و احساسات می‌سپارند. تأکید بر لزوم شوق در مقام عمل اگر چه در هیوم بسیار پر رنگ جلوه می‌کند، اما این لزوم مورد توجه متفکران اسلامی از جمله غزالی هم بوده است که چنین شوق مؤکدی را به قوه نزوعیه یا شوقیه یا اجماعیه نسبت داده‌اند و از جمله فرق‌های تفکر غزالی با سایر فلاسفه اسلامی نسبت این قوه به اراده انسانی است. (شیدان شید، ۱۳۸۳ ص ۳۳۳)

غزالی بر خلاف هیوم تشخیص فضایل و رذایل را به این قوه نسپرده است. چرا که از نظریه باور میل با تفسیری که هیوم ارائه می‌کند، فقط این مطلب بر می‌آید که شناخت، تنها عامل برای عمل اخلاقی نیست بلکه شوق نیز سهم تحریکی ضروری دارد. اما این که تشخیص فضیلت و رذیلت هم بر عهده شوق باشد مطلبی است که از محتوای نظریه باور میل بر نمی‌آید و اتفاقاً تا انسان، خوب و بد عمل را از پیش نداند، شوقی نسبت به انجام آن برایش

حاصل نخواهد شد. به تعبیر دیگر الزام اخلاقی چیزی است که باید با آن مطابق بود و ممکن نیست چنانکه هیوم عقیده دارد و ثاقت آن بر امیال انسان مبتنی باشد. در حالی که نظریه غیر شناخت گرایی با اعتقاد به این که ارزش، محصول میل فاعل است، ارتباطی را که ما میان مطلوبیت و میل در تجربه اخلاقی می‌یابیم و نشان دهنده آن است که گاهی ارزش‌ها بر خلاف میلند، معکوس می‌کند. (مک ناوتن، ۱۳۸۰، ص ۸۹) به بیان دیگر بزرگ‌ترین ضعف استدلال هیوم، خلط «مقام تشخیص» و «مقام عمل» است. او گمان کرده همان گونه که در مقام عمل به احکام اخلاقی، آنچه انگیزه ایجاد می‌کند و افراد را به فعل یا ترک آن و می‌دارد عبارت است از عواطف و احساسات، در مقام تشخیص احکام اخلاقی هم آنچه خوب و بد را تعیین می‌کند احساسات است نه عقل.

هیوم از این که آدمی تا اشتیاق نداشته باشد، دست به کاری نمی‌زند نتیجه گرفته که همین اشتیاق و عواطف می‌بایست هم خوبی و بدی را تشخیص دهد و هم انسان را به عمل برانگیزد. اما به نظر می‌رسد تا فضیلت و رذیلت بودن یک فعل یا وصف نفسانی معلوم نگردد، احساس و عاطفه دست اندر کار نخواهند شد. علاوه بر این، این که گاهی انسان به فضیلت یا رذیلت بودن امری معترف است ولی باز هم بر خلاف آن عمل می‌کند نشان می‌دهد که تشخیص فضیلت و رذیلت، مقدم بر شوق و احساسی است که نسبت به آن داریم. یکی دیگر از اموری که می‌تواند ناقض عقیده هیوم در تشخیص خوب و بد از طریق میل انسان باشد این است که گاهی انجام افعال خوب بر خلاف میل ما و همراه با نوعی اکراه است. (شیدان شید، ۱۳۸۳، ص ۳۳۰)

البته این نکته هم مهم است که اگر طبیعت و فطرت آدمی در اثر عواملی انحراف نیافته باشد، بعد از شناخت امر خوب یا بد، در او حس احترام یا انزجار نسبت به آن امر حاصل می‌شود و علاوه بر آن شوقی نسبت به انجام نیک، یا پرهیزی نسبت به عمل بد در او ایجاد می‌شود. اگر چه ضعف اراده می‌تواند سبب ارتکاب رذایل و کوتاهی در انجام عمل با فضیلت گردد اما می‌توان این قوه را با تربیت، مجاهده و مخالفت با شهوات تقویت نمود. (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۲۷۷ - ۲۸۸) به هر حال غزالی برای عقل، تأثیری غیر مستقیم در انجام عمل می‌پذیرد به این نحو که قائل است اراده انسان باعث تحریض او به اعمال اخلاقی است و خود این اراده تحت نفوذ و تسلط عقل است.

فضیلت به مثابه ملکه نفسانی

غزالی در آثار خود واژه حسن خلق و فضیلت را در یک معنا به کار برده است و این نه به سبب عدم درک صحیح معنای این دو واژه بلکه ناشی از درک عمیق او از معنای فضیلت است که در دیدگاه عالمان اخلاقی مسلمان همان خوبی و حسن حالت‌های روحی پایدار است که خلق نامیده می‌شود. با این جایگزینی وی به جای تعبیر یونانی فضیلت از تعبیر اسلامی حسن خلق استفاده می‌کند. (sharif,1975,p31) از بین قوای نفس شهوت، غضب و عقل به منزله اساس سایر قوای نفس، می‌باشند و ریشه در طبیعت انسان دارند. شهوت از بهیمیت، غضب از سبیت و عقل از ربانیت منشعب می‌شود.

از نظر غزالی حسن خلق موقعیتی است که در آن قوای بدنی تحت انقیاد قوه عقل قرار گیرند. اگر قوه تفکر آموزش یابد فضیلت عقل ایجاد می‌شود، تعلیم قوه شهوت، عفت را و به انقیاد در آوردن تند خوئی، شجاعت را ایجاد می‌کند و به طور کلی متابعت قوای نفس حیوانی از قوه عقل و ادراک و آموزش آن‌ها، فضیلت عدالت را حاصل می‌آورد. (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۵۶ - ۵۵ و ۴۸۹، ج ۳، ص ۱ و ۲).

اما نیروی دیگری که در طبیعت انسان وجود دارد و شیطانیه نام دارد، دو قوه غضب و شهوت را به عصیان در مقابل عقل وامی‌دارد. عقل و شیطانیه نیروهای نفس هستند که به واسطه شهوت و غضب به ترتیب به ساختن یا ویران کردن نفس می‌پردازند و این نیروی شیطانی به واسطه ماهیت الهی عقل، به مبارزه با آن بر می‌خیزد و اگر به پیروزی دست یابد گناه یا رذیلت پدید می‌آید. (Amin Abdullah,1992, p162-3)

تکرار گناه باعث قوی تر شدن نیروی شیطانی و ضعیف تر شدن عقل می‌گردد تا آن که به خاموشی کامل برسد و در این صورت حتی انجام فعل نیک نیز کمکی به بازسازی نفس نخواهد کرد. (غزالی، ۴۸۹، ج ۳، ص ۶ و ۱۰ - ۹).

در میزان العمل این تقسیم بندی به گونه دیگر انجام شده و قوه چاره اندیشی را عقل و دو قوه دیگر را هوی می‌نامد. عقل و هوی همیشه در تناقضند و برای کسب فضیلت، هوی باید از عقل تبعیت کند. اما مشکل این است که انسان چگونه می‌تواند بین حرکتی که متعلق به هوی است و آنچه متعلق به عقل است تمایز قائل شود؟

غزالی توضیح می‌دهد که سختی کار و بی میلی انسان به انجام آن می‌تواند نشانه حکم

عقل باشد (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۶۴) البته در ارسطو هم چنین نظری حد اقل برای کسانی که در ابتدای سلوک اخلاقی اند دیده می‌شود. (اخلاق نیکوماخس، b16، ۱۱۰۹. ۹. ۲) ولی شاید روشن تر از هر جایی این نظر را می‌توان در کانت دید. البته غزالی خود در مورد درستی این معیار تردید دارد و از این روی مدد الهی را تنها وسیله مطمئن برای افتراق بین حرکات عقل و هوی می‌داند و هر گاه فرد باز هم نسبت به جلب این مدد مطمئن نبود باید در درگاه الهی برای طلب هدایت الهی دعا کند. (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۶۶)

این موضع غزالی یعنی استمداد از لطف الهی برای راهیابی و انگیزش اخلاقی یکی از راه‌هایی است که به واسطه آن غزالی نظام فضایل اخلاقی خود را نسبت به آنچه در فلسفه یونان است، اصلاح می‌کند. (Sherif, 1975, p30) حسن خلق ناشی از پرورش قوای نفس است و عمل انسان و حتی دانش، به تنهایی در آن دخیل نیستند بلکه خلق نیکو به امیالی راجع است که عمل از آن ناشی می‌شود. (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۵۵ و ۴۸۹ و ج ۳، ص ۲)

خلق، عمل اتفاقی و تصادفی نیست. مثلاً نمی‌توان هر کسی را که مقدار زیادی از مالش ببخشد لزوماً فرد بخشنده ای دانست (غزالی، ۴۸۹ ج ۳، ۲). به همین جهت هم هست که غزالی از فضیلت و خلق کنار یکدیگر استفاده می‌کند و برای مثال: به «خلق بخشندگی» اشاره می‌کند. (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۷۱)

نحوه کسب فضایل

غزالی ابتدا دیدگاه خود درباره امکان تغییر خلق را به واسطه تلاش خود فرد برای تغییر و همین طور از راه آموزش شرح می‌دهد. البته مسئله تغییر خلق مورد توجه بسیاری از فیلسوفان دیگر هم بوده است (Aristotle, 1103 a) یا (ابن مسکویه، ص ۳۶ - ۳۱). راغب اصفهانی در الذریعه از احادیث نبوی برای تقویت این نگاه بهره جسته است. (راغب اصفهانی، ص ۳۰ - ۲۶ و ۴۸) غزالی، خود در این نگاه متأثر از آموزه‌های دینی است که تغییر خلق را از طریق آموزش امکان پذیر می‌داند. به این علت که اگر چنین امکانی وجود نداشت کارکرد دین در هدایت بشر، به واسطه ترغیب و تشویق پیامبران به انجام خیرات و دستورهای آنها و تلاششان برای تغییر خلق بشر بی فایده می‌بود.

دستور پیامبر اسلام به این که خلق خود را نیکو گردانید، تنها از طریق امکان چنین

تغییری، صادر شده است و همین طور حدیث پیامبر مبنی بر این که هر انسانی با فطرت پاک به دنیا آمده است و این پدر و مادر او هستند که او را یهودی، مسیحی یا مجوس می‌سازند. (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۷۸ - ۷۷) و حتی رفتار حیوانات نیز به واسطه آموزش قابل تغییر می‌باشد. (همان، ص ۱۸ و ۴۸۹، ج ۳، ۲) مؤید این مطلب است. اگر چنین امکانی درباره حیوانات وجود داشته باشد به طریق اولی برای انسان به واسطه وجود عقل او میسر خواهد بود. با وجود این که برخی از منتقدان غزالی هم چنان تغییری اینگونه را غیر ممکن می‌دانند، غزالی این تغییر را تا زمانی که قوه شهوت و غضب آدمی تمامی وجود او را فرا نگرفته باشد و مستقر در نفس نشده باشد، به وسیله آموزش ممکن می‌داند. (غزالی، ۴۸۹، ج ۳، ص ۴۹ - ۴۸)

او سرعت بخشیدن به تلاش برای ترک شهوات را ضروری دانسته شهوت را چون درخت ریشه داری می‌داند که هر قدر در بر انداختن آن تأخیر شود انسان از کندن آن عاجز تر خواهد شد. (سروش، ۱۳۸۷، ص ۱۹۱) البته سرعت تغییر در افراد مختلف، متفاوت است و غزالی افراد بشر را از نظر سرعت تغییرات خلق به چهار دسته تقسیم می‌کند. (Abulquasem, 1978, p88)

اول، انسان غافل که از تمییز خوب و بد و صواب و خطا غفلت دارد. امکان تغییر خلق چنین افرادی در کوتاه مدت وجود دارد. دوم، انسان جاهل که بدی آنچه را بد است به خوبی می‌داند اما به جهت این که اعمال بد برایش خوشایند است از آن دست نمی‌کشد. تغییر خلق این دسته از گروه اول دشوار تر است، اما به واسطه تلاش سخت ممکن است. سوم افراد ضال که اعمال بد خود را خوب و حق می‌دانند. راه گناه در قلب چنین کسانی هموار شده است و برای آنها نجات از گناهانشان تقریباً غیر ممکن است و مگر نوادری دیگر، امیدی به بهبود عملشان نیست. گروه آخر که فاسقان هستند علاوه بر خصوصیات دسته سوم در مورد انجام گناه، در انجام گناهانشان بسیار پیشرفت کرده و علاوه بر انجام گناه و همیاری و همکاری در افعال نا شایسته، مایل به شهرت یافتن از این طریق هستند. (انسان های شریر) (غزالی، ۴۸۹، ج ۳، ص ۴۹ - ۴۸)

از نظر غزالی فعل فضیلت به واسطه عادت یا آموزش و یا با منشأ الهی قابل انجام است. البته می‌توان گفت که دو تای اول ریشه مشابهی دارند چرا که آموزش فعل با فضیلت در حقیقت شکلی از عادت است. با این حال غزالی بین این دو تمایزی قائل شده است. می‌توان

گفت عادت، منشأ انجام فضیلت است که در فرد می‌تواند موجود باشد. در حالی که آموزش مربوط به امری خارج از فرد است که به فرد می‌آموزد چگونه عمل فاضلانه انجام دهد، حتی اگر شخصی که تحت آموزش است مشخصاً و با تمام وجود در جستجوی کسب چنین جایگاهی نباشد. غزالی عادت را مانند آموزش به عنوان عاملی اکتسابی در کسب فضیلت در اکثر نوع بشر می‌داند. با این تأکید که عادت خوب می‌تواند تحت تأثیر عقل و وحی قرار گیرد. (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۶۹ - ۶۸) غزالی به افرادی که عمل آموزش اخلاقی به عهده آن‌هاست شیخ می‌گوید. (همان، ص ۷۶)

یاد آوری می‌شود که اگر چه او بشر را محتاج مربی می‌داند، اما به اصل آزادی و حریت عقل نیز اعتقاد دارد و برای آن اعتبار قائل است و آنجا که مطابق عرفا و صوفیه سخن رانده در مرتبه عین الیقین و حق الیقین است نه در احکام و قضایای عملی که شأن عقل در آن محفوظ است. یکی از راه‌های کسب خلق حسن نیز موهبتی الهی است به این شکل که فرد از هنگام تولد از هدایت الهی بهره مند باشد. (بالطبع و الفطرة). در چنین افرادی تمامی قوای نفس در تعادل هستند و شهوت و غضب آن‌ها تحت نفوذ عقل و شریعت است. چنان که خداوند برای عیسی (ع) و سایر پیامبران چنین بخششی را عنایت فرمود. بدین ترتیب فرد با نظر الهی و بدون آموزش و عادت قادر به انجام عمل با فضیلت می‌شود. اولیای الهی هم از نظر غزالی از چنین موهبتی بی بهره نبوده‌اند. (همان، ص ۷۷ - ۷۶ و ۴۸۹، ج ۳، ص ۵۰) غزالی مدد الهی را از بین این سه راه تأثیرگذارترین دانسته اگر چه به کارگیری هر سه روش در کنار هم، فرد را به فضیلت برتری خواهد رساند.

روش کسب فضایل از طریق مدد الهی با تصور ارسطو مخالفت دارد، چرا که او اخلاق نیک را نتیجه عادت دانسته و اعتقاد دارد هیچ یک از فضایل اخلاقی به واسطه طبیعت در نهاد ما قرار نگرفته‌اند. (Aristotle, 1103 a). برای انجام فضیلت، فرد باید آن را تمرین کرده با اعمال نیک دیگر آن را تقویت کند. به عقیده غزالی، اگر فرزندان به انجام فضیلت عادت کنند فرد با فضیلتی می‌شوند و اگر به بدی عادت کنند، بد کار خواهند شد.

غزالی اگر چه روش کسب فضایل را از طریق موهبت الهی ممکن می‌داند اما آن را راهی برای عموم ندانسته، روش معمول کسب فضایل را مجاهده و ریاضت می‌داند. یعنی قبول رنج برای انجام عمل با فضیلت، تا زمانی که به شکل عادت و دلپذیر و به شکل طبیعت ثانویه فرد

درآیند. البته در طرف مقابل فضیلت، یعنی در ردایل هم ایجاد چنین طبیعت ثانویه ای ممکن است، به نحوی که فرد از انجام گناه لذت ببرد. (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۶۹ - ۷۰ و ۴۸۹، ج ۳، ص ۲) زمانی یک عمل به عنوان طبیعت و عادت فرد محسوب می‌شود که او از انجام آن احساس رضایت کند. با این توجه که فضیلت، نه فقط با انجام یک فعل نیکو حاصل می‌شود و نه این گونه است که فقط با انجام یک گناه از بین برود، اگر چه انجام گناه ممکن است سبب تحریک نسبت به انجام سایر گناهان و نهایتاً ویرانی فضایل گردد. بنابر این میزان و محک فضیلت مند بودن عمل خوشایند بودن انجام آن برای فرد انجام دهنده است. مثلاً ملاک این که فردی را بخشنده بدانیم این است که فرد از بخشش خشنود باشد. همین طور ترک گناه برای او با رضایت کامل حاصل شود و تا چنین نباشد نفس او به نور صفات نیک روشن نخواهد شد. انجام فعل یا ترک آن باید به شکلی داوطلبانه باشد و به عبارت دیگر اگر چنین نباشد صفت مورد نظر در نفس راسخ نخواهد شد. به این ترتیب اختیار و آگاهی کامل دو معیار مهم در انجام فعل فضیلت مند هستند. (Abulquasem, 1978, p89)

در این بحث اختیار در انجام فعل و رضایتمندی بی جهت، در کنار هم قرار نگرفته‌اند زیرا که آنچه مصحح اختیار است رضای انسان به فعل است چرا که در افعال اضطراری نیز هم فرد داوری می‌کند و هم اراده محرک انجام فعل است اما رضایتمندی وجود ندارد. برای مثال بخشش مال خود را به یک دزد در مقابل تهدید او در نظر بگیرید که اگر چه به اختیار است اما رضایتمندی در آن نیست. (سروش، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶)

دلیل این که انجام چنین افعالی در ابتدا سخت و پس از ممارست مطبوع می‌نماید، از نظر غزالی، به ارتباط متقابل نفس و بدن و همین طور قائل شدن به نهاد و طبیعت پاک و اولیه انسان مربوط است. غزالی انجام گناه را به خوردن خاک که امری غیر طبیعی برای بدن است و انجام فضایل را به خوردن غذای مقوی تشبیه می‌کند. (غزالی، ۴۸۹، ج ۳، ص ۲) برای تقویت این نگاه خود در معیار دلپذیری فعل فضیلت مند، غزالی از قرآن و روایت نبوی کمک می‌گیرد. (غزالی، ۴۸۹، ج ۲، ص ۵۲ - ۵۰ و ۴۸)

اغلب نظریه های غزالی درباره روش کسب خلق نیکو از طریق عادت به عمل نیک در آثار اخلاقی فلسفه از جمله تهذیب الاخلاق ابن مسکویه (ص ۱۹ - ۲۱۸)، التنبیه فارابی (ص ۵ - ۴ و ۱۴ به بعد) و اخلاق ارسطو (1103 a - 1104 b - 1105 a) هم آمده است و از جانب

غزالی به عنوان تأثیر گذار ترین و معمول ترین روش های کسب صفات نیک نفس در آثار اخلاقی او معرفی شده است. (Abulquasem,1978,p90)

خلق حسن ممکن است به جهت مشاهده اعمال افراد نیک و مشارکت با آنها در انجام افعال پسندیده هم حاصل شود. طبیعت فرد ممکن است آگاهانه یا نا آگاهانه از طبیعت فرد دیگر تبعیت کند. اگر فرد مدتی با افراد نیک معاشر بوده در اعمال آنها شریک شود نا خواسته از بعضی اعمال خوب آنها پیروی خواهد کرد و همین طور آگاهانه از آنها چیز هایی فرا خواهد گرفت. در صورت عدم امکان مصاحبت، مطالعه سر گذشت آنها هم می تواند چنین تمایلی را به انجام امور نیک آنها، حاصل کند. (غزالی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۹).

چنین شیوه ای را غزالی برای تربیت کودکان بیش از بزرگسالان می پسندد. (Abulquasem,1978,p90) برخی نظریه پردازان روان شناسی نوین از جمله هرگنهان والسون (۱۹۹۳) نیز به این موضوع توجه داشته اند که وقتی کودک و نوجوان به سبب انجام رفتاری اخلاقی تشویق می گردد، تمایل به تکرار آن رفتار در او بیشتر خواهد شد. با چنین تشویقی کودک و نوجوان به سمت تقلید و انطباق رفتار خود با آن رفتارها گرایش پیدا می کند. در مورد درونی کردن ارزش ها نیز می توان گفت که والدین معمولاً قواعد اخلاقی را به کودک خود معرفی می کنند، و کودکان به مرور آنها را درونی می سازند. چنین معیار های درونی شده، کودک را متوجه این موضوع می کند که کدام رفتار را انجام دهد یا از انجام آن پرهیز کند و از انجام عمل بر خلاف معیار های اخلاقی خود احساس ناخوشنودی نماید. (کدیور، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱ و ۱۳۲)

اگر فرد به واسطه طبیعت نیک، عادت و آموزش خوب به خلق نیک دست یابد، عالی ترین نوع خلق و اگر بر عکس از این راهها به خلق بد دست یابد، بدترین نوع شخصیت را بروز خواهد داد و بیشتر مردم بین این دو حد جای می گیرند و تفاوت آنها به تفاوت در میزان به کار گیری هر یک از روش های یاد شده خواهد بود. (غزالی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۵۲)

تصوف را نیز که غزالی برای آن شأنی والا قائل بود و تعریفی خاص از آن داشت می توان تلفیقی از سه روش کسب فضیلت در کنار یکدیگر دانست، به این معنا که نوری که هنگام تطهیر و تزکیه نفس از صفات مذموم در آن پدید می آید، منجر به معرفت به معنای وحی و نبوت و حقیقت آفرینش خواهد شد و چنین معرفتی انسان را رهنمون به عملی فضیلت آمیز

خواهد کرد که نهایت آن حصول سعادت است. در کنار تصوف، علم به احوال قلب، چه در صفات پسندیده مانند رجاء، زهد، قناعت و... و چه صفات و احوال نا پسند قلب مانند غضب، طمع، کبر و...، سبب تلاش برای اکتساب حالات ممدوح و دفع حالات مذموم از طریق انجام فضیلت و ترک رذیلت خواهد بود و کسی که این علم را تحصیل کرده و سپس به تصوف روی آورد به رستگار خواهد رسید. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۶ - ۹۵)

غزالی در سعادت نفس از دو عامل محو و اثبات نیز سخن می‌گوید. آنچه به عمل اخلاقی و تهذیب نفس مربوط است، عامل محو می‌باشد، زیرا آنچه نا شایست است به وسیله آن از ضمیر انسان زدوده می‌گردد و با عامل اثبات است که نفس به کمال می‌رسد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص ۳۸۲)

جمع بندی

از نظر غزالی انسان موجودی است میان فرشتگان و حیوانات و دانش و علم اوست که می‌تواند به مدد الهی او را به جایگاه فرشتگان برساند یا بر عکس با مجال دادن به قوایی چون غضب و شهوت، به اسارت آنها در آید. آنچه از این تقسیم بندی مستقیماً به بحث اخلاق مربوط می‌شود این است که انسان دارای نفس حیوانی است و شهوت که از قوای نفس به شمار می‌رود با بیشتر فضایل در تراحم است.

ارتباط دیگر فضایل و رذایل با بحث شناخت نفس این است که آنها نمی‌توانند بدون شناخت نفس به درستی شناسایی شوند. عقل، جایگاه و اعتبار آن از نظر غزالی همواره محل اختلاف نظر و مورد مناقشه بوده است. او از یک سو به حکم اشعری بودن منکر حسن و قبح ذاتی و عقلی است، اما نمی‌تواند نسبت به نقش عقل در کسب معارف بی توجهی کند چرا که با نفی عقل ارزش بسیاری از علوم که خود وی به شدت به آنها علاقه دارد از دست خواهد رفت. مهم تر اینکه خود شرع و دستورهای آن به واسطه عقل اثبات می‌گردند و حتی پس از اثبات آن، شرع در اثبات احکام و علوم خود از مدد عقل بی نیاز نیست. با وجود این، غزالی برای شهود ارزشی بیش از عقل قایل است و معرفت شناسی او مبتنی بر عقل، وحی و شهود است. چنین نگاه معرفت شناسانه‌ای در فلسفه اخلاق او هم مطرح است. او این سه را چنان با هم ممزوج ساخته که نه مستقل از هم بلکه مکمل یکدیگرند و البته برای ایجاد این هماهنگی

اصلاحات و تغییراتی هم در آنها انجام داده است. (Abulquasem, 1978, p.29) البته او در اخلاق، اساس را بر دین گذاشته و عبادات و عادات دینی، لازمه اخلاق او هستند به این جهت که دین به آنها دستور داده است.

غزالی در اخلاق دینی بیشتر به عمل خوب و بد توجه داشته یعنی به رایحه اخلاقی هنجاری می‌پردازد که از طریق وحی به دست می‌آید. بر طبق این نگاه، تعالیم اخلاقی در قرآن بدون نظر به غایت خاصی باید مورد اطاعت قرار گیرند. فضایل صوفیانه هم جنبه باطنی همین اعمال دینی‌اند و برای رسیدن به غایت فضایل اخلاقی یعنی رؤیت خداوند، فرد مسلمان باید قلب خود را با تعالیم صوفیه و تا رسیدن به حالت و مقامات آموزش دهد. چنین تعالیمی بیشتر متوجه ذوق است و نمی‌توان از طریق عملکرد شناختی عقل به آنها دست یافت.

فضایل فلسفی هم به عنوان مقدمه دو نظام دینی و صوفیانه در نظر گرفته می‌شوند و چون هدف از انجام فضایل، وصول به قرب الهی و سعادت حقیقی معرفی شده این فضایل نقش محدود تری در فلسفه اخلاق غزالی داشته به عنوان مبدأ طبیعی معرفی شده‌اند. (Sherif, 1975, p.75) اما چون مبدأ طبیعی با عقل غیر مؤید هم قابل دریافت است، غزالی با متوجه کردن انسان به سعادت اخروی، از فضایل فلسفی بهره می‌گیرد. اما به این دلیل که اعتقاد دارد عقل نباید پای خود را بیش از حد شرع دراز کند، عاقلان از نظر او کورانی هستند که به عصای عقل مجهزند. امادر هر حال از راهنمایی بینایان که همان انبیا هستند، بی‌نیاز نیستند. (سروش، ۱۳۸۰، ص ۳۳۵) غزالی قوام ایمان به نبوت رامنوط به بالاتر دانستن مرتبه وحی از مرتبه عقل می‌داند و البته مرز بین قلمرو عقل و نبوت در همه آثارش تقریباً نامشخص است.

غزالی در دو جنبه اخلاق دینی و صوفیانه هم نقش عقل بشر را در مراحل تکوین شخصیت اخلاقی چندان مورد توجه قرار نداده است. چنین امری که نتیجه غیر قابل اجتناب مخالفت او با عقل است می‌تواند انسان را در مسایل مابعدالطبیعی و عقلی و اخلاقی دچار انحراف نماید. چنین شیوه‌ای هنگامی ناهماهنگی بیشتر با نظام خود را نشان می‌دهد که غزالی لزوم داشتن یک راهنمای اخلاقی یعنی شیخ را به کسانی که تازه به راه سیر و سلوک پا نهاده‌اند توصیه می‌کند. بر این اساس مریدان در مقابل آنچه شیخ می‌گوید، استقلالی در اندیشه خود نداشته و حتی حق انتقادی هم ندارند و خلاصه اینکه در کسب فضایل صوفیانه نقش عقل بشر حتی به مرحله‌ای پایین‌تر از حد تفکر فرو کاسته می‌شود.

مسأله دیگری که برای غزالی پیش می‌آید این است که ویژگی متصوفه تقواست اما روشی که کمتر متوجه تعلیمات عقلی و نقش شناختی عقل در همه عرصه‌های زندگیست ممکن است متوجه این دریافت در متصوفه شود که آنها تنها کسانی هستند که به حقیقت دست خواهند یافت. به همین جهت پیروان تصوف به جای اینکه خلقی متناسب با استدلال و برهان داشته باشند، انفعالی و واکنشی عمل می‌کنند و بیشتر حالتی تدافعی دارند تا اثبات کننده. تا زمانی که بشری مرکب از قلب و عقل هستیم، برای آموزش قلب هیچ چیز قبیح نیست. اما تعلیم قلب به تنهایی و توجه کمتر به عقل چنانکه از آثار غزالی بر می‌آید اندیشه او را با اشکالات فراوانی مواجه خواهد ساخت. (Amin Abdullah, 1992, p182-184)

بر اساس همه آنچه ذکر شد غزالی به ارائه نظامی اخلاقی می‌پردازد که در آن اگر چه عقل نظری مجال حکومت مطلق بر نفس را نمی‌یابد اما در کنار شرع می‌تواند به کشف راه سعادت و ایجاد نوعی هماهنگی میان قوای نفس مدد رساند.

منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، دفتر عقل و آیت عشق، طرح نو، تهران، جلد ۱.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۰، منطق و معرفت در نظر غزالی. امیر کبیر، تهران.
- ۳- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدا...، ۱۳۶۴، النجاة. مکتبه المرتضویه، تهران.
- ۴- ابن مسکویه، ۱۳۸۱، تهذیب الاخلاق. ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، چاپ اول، نشر اساطیر، تهران.
- ۵- ارسطو، ۱۳۸۵، اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ دوم، طرح نو، تهران.
- ۶- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۰، تفرج صنع، صراط، تهران.
- ۷- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷، قصه ارباب معرفت (دفتر نخست). صراط، تهران.
- ۸- شیدان شید، حسینعلی، ۱۳۸۳، عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم. پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم.
- ۹- غزالی، محمد بن محمد، ۱۹۸۷، تهافت الفلاسفه. تقدیم و تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف، قاهره.
- ۱۰- _____، ۱۹۸۹، میزان العمل. کتب هوامشه احمد شمس الدین، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- ۱۱- _____، ۱۳۶۸، کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو جم. انتشارات علمی و

فرهنگی، تهران.

- ۱۲- _____ ، ۱۹۹۰، معیار العلم فی المنطق. شرحه احمد شمس الدین، دار الکتب العلمیه.
- ۱۳- _____ ، ۱۹۸۸، المنقذ من الضلال، الاحادیث القدسیه، قانون التأویل: مجموعه رسائل الامام الغزالی (۷). وضع حواشیه و قدم له احمد شمس الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- ۱۴- _____ ، احیا علوم الدین. دار الکتب العلمیه، بیروت.
- ۱۵- کدیور، پروین، ۱۳۸۳، روانشناسی اخلاق. آگه، تهران.
- ۱۶- مک ناوتن، دیوید، ۱۳۸۰، بصیرت اخلاقی. ترجمه محمود فتحعلی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.
- ۱۷- نصر، حسین و لیمن، الیور، ۱۳۸۳، تاریخ فلسفه اسلامی (۱). ترجمه جمعی از استادان فلسفه، حکمت، تهران.

18-Abulquasem, M. 1978, The Ethics of al-Ghazali A composite Ethics in Islam.Caravan Books, New York

19- Amin Abdullah, M. 1992, The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant. Turkiye Diyanet vakfi, Ankara.

20- Marmura. 1965 " al- Ghazali and Demonstrative Science", Journal of the History of Philosophy, 3: 183-204

Rahman F. 1952, Avicennas Psychology. Oxford University Press, London.

21- Sherif.A, 1975, Ghazali's Theory of Virtue. State university of New York Press, Albany

22- Umaruddin M. 1996, the Ethical Philosophy of al-Ghazzali.

Adam publishers & distributors, Delhi.

23- Doris, John, Stich, Stephen, "Moral Psychology: Empirical Approaches", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/moral-psych-emp/>>.

24- Thomas, Laurence, Moral psychology, in Lawrence C. and Charlotte B. Becker (eds), *Encyclopedia of Ethics*, 2001, Routledge (1145-1151)